

Teología y mujer en América Latina

María Pilar Aquino

El propósito de estas reflexiones es exponer algunas características de la teología elaborada por las mujeres latinoamericanas. Sin duda, la incorporación creciente de las mujeres en el quehacer teológico converge con la de otras mujeres que van secuestrando cada vez más los espacios eclesiales y sociales que por derecho propio les corresponden. Dado el predominio de las tradiciones jerárquico-patriarcales en el presente de nuestra realidad, ni la iglesia ni la sociedad, por su propia voluntad, han concedido a las mujeres el derecho que tienen para dar dirección a sus destinos de acuerdo con su propia visión liberadora. En América Latina, tanto el ejercicio de la imaginación creadora inventando formas de lucha y resistencia, como la puesta en práctica de la capacidad de optar por un futuro diferente, simplemente han sido secuestradas por las mujeres a costa de sufrimientos y desgastes cotidianos combinados con reservas ancestrales de esperanzas. Lo que vemos en el continente y el Caribe, es un movimiento amplio de mujeres que están tomando conciencia de su situación opresiva múltiple, están ejerciendo la responsabilidad que tienen frente a esa realidad y están dando pasos para empujar la historia hacia un orden diferente más en congruencia con sus intereses como mujeres.

No podría cumplir el propósito de estas reflexiones sin hacer referencia al contexto socio-histórico en el que surge y se desarrolla la perspectiva teológica feminista latinoamericana. Para nosotras indio-americanas, mestizar o afro-caribeñas no es posible obviar que provenimos de un continente conquistado y colonizado por diversas potencias. Nuestro modo de ver la vida, de interpretar la existencia y la experiencia de fe están fuertemente marcadas por este hecho, sea para dar continuidad a una realidad opresiva o para dar lugar a nuestras experiencias emancipadoras. Por otra parte, las consecuencias de este hecho están presentes en nuestra vida cotidiana hasta el día de hoy y afectan no sólo el modo como hacemos teología, sino también los criterios seleccionados para teologizar y los contenidos que se enfatizan. Esto es lo que exponemos a continuación¹.

1. Desde el «en-cubrimiento» de la subjetividad de las mujeres

Desde el punto de vista de la mujer latinoamericana, los 500 años de presencia europea en América Latina, más que ser ocasión para recordar pasivamente lo que fue o pudo ser nuestra historia, son ocasión para un continuo «des-cubrimiento». Esto es así porque, vista con un mínimo de honestidad, la actuación de la península Ibérica en nuestro continente —al igual que las potencias que le sucedieron—, en realidad «cubrió» dramáticamente dos realidades falseando la verdad de las cosas. Por un lado, la suya propia en su mero realismo, al cubrir con el velo de la fe cristiana sus verdaderas intenciones y motivaciones; por otro, al «cubrir» violentamente lo que existía en el Caribe y en tierra firme sea por la fuerza de las armas o por el poder de sus razonamientos

¹ Aunque se me pidió presentar de forma breve los aspectos centrales de mi trabajo *Nuestro Clamor por la Vida. Teología Latinoamericana desde la perspectiva de la Mujer*, Ed. San José, Costa Rica 1992, recojo aquí algunas perspectivas expuestas con mayor amplitud en otros lados, fundamentalmente: M. P. Aquino, *Sin contar las mujeres* (Mt 14,21). *Perspectiva latinoamericana de la teología feminista*, «Pastoral Misionera» 179/6 (1991) 103-122; *Id. Perspectives on a Latinas's feminist liberation theology*, en A. F. Deck (ed.), *Frontiers of the U. S. Hispanic Theology*, New York (1992); *id.*, *El "des-cubrimiento" colectivo de la propia fuerza. Perspectivas teológicas desde las mujeres latinoamericanas*, Simposio III Redescubrimientos, Southern Methodist University, Dallas, 1992.

teológicos. La gran invasión europea no «descubrió», sino «encubrió» a pueblos, religiones y culturas enteras y persiguió explícitamente arrebatar de sus manos las fuentes de su memoria y de su propio poder. La cristiandad jerárquico-patriarcal de la época, en su doble vertiente Iglesia-Estado, igualmente desvaneció la visión e intereses de las mujeres indo-americanas primero, negras esclavas y mestizas después. Frente a este «cubrimiento», frente a esta penumbra a la que nos condenó la cristiandad patriarcal, las mujeres, hoy como ayer, nos proponemos transformar aquello que «en-cubre» las fuentes de nuestra propia fuerza. Esto es, buscamos «des-cubrir» la verdad de las cosas y sacar a la luz nuestra voluntad colectiva para elegir un camino diferente.

La tradición jerárquico-patriarcal de la Iglesia ha demostrado con creces su incapacidad para responder creativamente frente a los desafíos que provienen de las realidades históricas cambiantes. Ante situaciones nuevas, la institucionalidad de la Iglesia en la mayoría de los casos, salvo algunas excepciones, siempre llega tarde, llega con paso de tortuga o simplemente no llega nunca. En el caso de la iglesia colonial, esta tradición, más que llegar pronta para «de-velar» el misterio de la Buena Nueva en armonía con «los grandes misterios» de nuestras culturas ancestrales, sirvió a menudo como «encubridora» no sólo de las graves injusticias cometidas contra los pueblos, sino también de su sabiduría y sus logros. Al igual que ayer, en la actualidad es difícil sostener que la Iglesia del siglo XVI haya asumido sistemáticamente una postura convergente con los intereses de los pueblos conquistados. Después de grandes controversias, es cierto que reconoció la estatura humana de los pueblos indígenas, y cuando lo hizo ya era tarde porque las masacres de los conquistadores casi hacen desaparecer a pueblos enteros de la faz de la tierra; a paso de tortuga reconoció la integridad humana de los pueblos negros; y hasta el presente, no ha llegado nunca a reconocer efectivamente la plena estatura humana de las mujeres. Desde el punto de vista teológico, este proceder de la Iglesia sólo pone de manifiesto su resistencia sistemática a la actividad recreadora del Espíritu de Dios en el mundo. El poder recreador del Espíritu, parece ser, encuentra su mayor oposición en el poder patriarcal de la Iglesia.

Las consecuencias de la cristiandad europea traspuestas en este continente pueden verse en su más crudo realismo si se asume el punto de vista de los pueblos conquistados y colonizados. Como ha sido ya ampliamente señalado, en el contexto de la historia colonial no pueden

separarse el poder de la Iglesia del poder de la corona. Ambas instancias convergen en valores y fines comunes, y por ello, la conquista económica y política aparecen tan necesaria como la cristianización, y ésta según el modelo romano. Esta relación de «intrínseca necesidad» entre ambos poderes es la que no puede eliminar ni aminorar responsabilidad a la Iglesia ni a la península Ibérica sobre lo que realmente sucedió con nuestros pueblos. Sólo para ilustrar esta observación recogemos los siguientes hechos.

El proceso de conquista y colonización conllevó la destrucción de sistemas productivos ancestrales sobre los que se sostenía la economía indígena; esta destrucción no sólo privó a las comunidades de sus bienes y territorios, sino también excluyó a las mujeres como actores integrales en los procesos económicos indígenas. La invasión europea suplantó las unidades organizativas comunitarias por las estructuras eclesíásticas y seculares, sustrayendo de los pueblos su propia capacidad de autodeterminación. En algunas culturas la vida política no había alcanzado el nivel de rigidez patriarcal como aparece en los grandes imperios, de ahí que las mujeres también participaban en los procesos de toma de decisión; con la estratificación europea, el destino de las mujeres es decidido ahora por la autoridad patriarcal en su doble expresión religiosa y social. Con el arribo masivo de los «hombres blancos», los modelos de inter-acción étnica se trastocan; los hombres indígenas, negros y mestizos pasan a ser una categoría racial inferior, pero las mujeres indígenas y mestizas —las negras esclavas en mayor medida— añaden a su inferioridad racial el sojuzgamiento social debido al principio de la superioridad de los hombres sobre las mujeres. En el terreno religioso, la Iglesia actúa como un aparato creador de consensos cotidianos y así contribuye en la autopreservación del sistema colonial; de este modo, implanta creencias, prácticas y símbolos ajenos a la cosmovisión propia de los pueblos. En este terreno, reproduce los códigos éticos de la cristiandad patriarcal europea, cuyo efecto en las mujeres es de sumisión e infravaloración propia. Para la cristiandad europea, el papel de las mujeres se centra en la reproducción humana y en el cometido doméstico, aunque también utiliza su energía humana como fuerza de trabajo obligada. Tal vez el campo que afectó con mayor hondura a los pueblos conquistados, y a las mujeres en particular, es el relacionado con la propia identidad. El principio racista y etnocéntrico de la superioridad blanca europea sojuzgó la integridad humana de los pueblos, pero en mayor medida suprimió la misma subjetividad en las mujeres.

En este sentido, habrá que combatir el mito divulgado por el mundo ibérico dominante de que la conquista se realizó con el fin de evangelizar y cristianizar a los pueblos de este continente. Además de ser un mito, como señaló I. Ellacuría, tal afirmación es una gran mentira: «La verdad es bien diferente: España fue a América a dominar, a conquistar, a ampliar su poder y sus fuentes de riqueza; vino a eso acompañada de una carga ideológica o ideologizada representada, sobre todo en aquel momento, por la Iglesia romana². La verdad de las cosas es que la invasión europea, junto con la reproducción de la cristiandad ibérica, más que un descubrimiento del que conquista, llevó a cabo un cubrimiento real, violento y violador de los pueblos conquistados.

La magnitud del sojuzgamiento de pueblos, culturas y religiones enteras realizado por la empresa colonial sólo pone al «des-cubierto», en efecto, los intereses y valores que la acompañan. Desde el punto de vista de los pueblos indo-americanos, la cultura occidental y la Iglesia de la época son las que se «descubren»; esto es, se ponen al descubierto y muestran su verdadera identidad. Pero además, para creer que su identidad es la verdadera, deben declarar la inexistencia física y cultural de los colonizados; o bien, declarar la ilegitimidad de su misma existencia física y cultural. La multiplicidad de culturas, la variedad lingüística, las religiones, los símbolos, las palabras, las formas de relación humana y con la Tierra, fueron declaradas ilegítimas a favor del modelo jerárquico patriarcal europeo. Lo que hicieron, entonces, fue «cubrirlas» radicalmente. En este contexto, sigue Ellacuría, «en realidad es el Tercer Mundo quien des-cubre al primero en sus aspectos negativos y en sus aspectos más reales»³. Lo que queda por hacer en el presente es: por un lado, seguirle recordando al Norte geo-político que su comportamiento no ha cambiado mucho desde hace 500 años y, por otro, sacar a flote aquello que quisieron «cubrir», lo «encubierto»; es decir, los factores que constituyen nuestra propia fuente de poder para la transformación del orden actual y la reconstrucción de nuestra esperanza.

² I. Ellacuría, *¿Descubrimiento o encubrimiento? Quinto Centenario América Latina*, SPES, 68-69 (1990) 54.

³ *Id.*, 54.

Para esta tarea de transformación y reconstrucción global de nuestras realidades y culturas no partimos de la nada. Por el contrario, nos han precedido innumerables movimientos populares que con sus luchas y resistencias se han negado a pagar los tributos impuestos por los Estados imperialistas. Este fenómeno se explica parcialmente por dos factores: primero, el efecto que tuvo en los pueblos la tradición humanista y profética de la fe cristiana presente también durante la conquista y colonización; segundo, la resistencia al sometimiento por parte de los pueblos conquistados. En el caso de las mujeres, la oposición al poder jerárquico y colonialista se ha estructurado de formas diversas. Las actividades de las mujeres, en efecto, a menudo han esfumado las fronteras entre los ámbitos público y privado, sea mediante su participación colectiva en movimientos de rebeldía contra la situación colonial, sea a través de su protesta doliente en el ámbito socio-religioso, sea en la construcción subterránea del tejido comunitario alimentando la solidaridad, o sea mediante la conservación y transmisión de la memoria subversiva. Sus actividades y su participación, muchas veces aglutinando fuerza social popular, desmiente la versión androcéntrica de que las mujeres han sido periféricas en la preservación de las tradiciones liberadoras de nuestros pueblos. No obstante, la profundidad del «en-cubrimiento» respecto de los sufrimientos y logros de las mujeres, sus resistencias y luchas comunes a lo largo de 500 años de vasallaje, están demostrando que es posible romper la matriz dominadora e impositiva del poder jerárquico patriarcal en su doble vertiente social y religiosa. Cinco siglos de historia colonial nos obligan a «des-cubrir» pública y colectivamente la fuerza que quisieron suprimir los «cubridores».

2. La afirmación de la propia alteridad de las mujeres

Pues bien, al igual que en la actualidad, la Iglesia que se dio a conocer desde 1492 es una Iglesia en conflicto, tensionada por tradiciones eclesiales distintas y opuestas, en la que predomina la vertiente jerárquico-patriarcal. No falta razón a quienes han señalado que la historia del contacto entre los conquistadores europeos y latinoamericanos es una historia marcada más por descalabros y crisis que por construcciones creativas. La poetisa G. Belli señala que para América Latina, «el presente no es un resultado amable que pueda balancear

positivamente el saldo rojo de los años de sumisión. Aún seguimos siendo "colonias" de diversos tamaños y añorando los tiempos en que nos fue dado florecer dentro de las culturas nativas, autóctonas, nuestras»⁴. La invasión europea en las Américas implantó una poderosa estructura coercitiva basada en la violencia física y en rígidos aparatos de control políticos e ideológicos, entre los que la vertiente jerárquico-patriarcal del cristianismo ejerció un papel fundamental.

Las estructuras impuestas durante la expansión colonial durante más de tres siglos fueron luego reajustadas por los Estados nacionales desde el siglo XVIII, pero no conllevaron la transformación esperada desde los intereses de las grandes mayorías populares. Por el contrario, dieron lugar a una dinámica que intentó desposeer a los pueblos colonizados de su capacidad de autodeterminación, su cosmovisión y sus formas de vida, además de llevarlos hacia una pendiente de alienación y auto-desvalorización. Se importaron de Europa las formas piramidales de ejercicio del poder, los conceptos religiosos y políticos que dan legitimidad a las relaciones sociales asimétricas y, en consecuencia, se implantó también el mundo categorial que otorga privilegio a los hombres sobre las mujeres. La estructura patriarcal europea encontró un espacio de florecimiento en las formas de relación social patriarcal conocidas por las culturas indígenas imperiales, como la azteca o la incaica. Aunque el hombre indígena haya sido condenado a justificar su propia humanidad frente al europeo, esta posibilidad no fue accesible para las mujeres indígenas o mestizas ni para las mujeres negras esclavas. La gravedad de este fenómeno se aprecia si consideramos que no es sino hasta mediados del siglo XX en que la mayoría de países reconocieron la capacidad de las mujeres para ejercer su derecho al sufragio.

No obstante, el siglo XVI y siguientes dan razón de las experiencias emancipadoras de las mujeres, si bien de modo fragmentario, debido a la consignación androcéntrica de la historia. En muchos casos, la vertiente humanista y liberadora de la fe cristiana dio a estas mujeres los argumentos para luchar y resistir. C. Lora señala que, aun dada la complejidad de la empresa cristianizadora en el continente, la historia «des-cubierta» desde su reverso indica que «la religión jugó un papel

⁴ G. Belli, *Porque aún lloramos*, en Varios, 1942-1992. *La interminable conquista* (San José, Costa Rica, DEI, 1990) 64.

mucho más complejo, las mujeres indo-americanas tuvieron la capacidad para discernir el Mensaje del ropaje cultural que lo envolvía y crearon mecanismos de resistencia cultural que, preservando muchos valores ancestrales, incorporaron elementos del mensaje evangélico»⁵. Durante la época colonial, el mecanismo privilegiado de control sobre las mujeres fue la familia patriarcal, dado que ésta era la unidad social básica sobre la que se apoyaba el entramado piramidal de la sociedad. Las jerarquías entre los géneros, con el predominio de los hombres, explícitamente se equiparaban a las jerarquías entre las clases sociales e incluso raciales. Así, la sumisión de las mujeres a la autoridad de los hombres era un requerimiento básico para garantizar la cohesión social⁶. En este contexto, la situación de las mujeres estuvo sujeta al poder patriarcal a través del Estado y la Iglesia, ambas instancias controladas y dirigidas por los hombres. Los derechos de las mujeres aparecían sólo en cuanto no entraran en conflicto con el poder religioso-político patriarcal.

Sin embargo, esta situación tampoco es homogénea para todas las mujeres. En la época colonial, mientras las mujeres blancas y criollas⁷ podían salir a la calle o eran reclutadas por la Iglesia para sus obras asistenciales, las mujeres negras, mestizas o indígenas veían disminuida esta posibilidad. Por otra parte, los conventos ejercieron una influencia considerable en las mujeres, ya que a menudo ahí encontraban un espacio de relativa independencia respecto de la sumisión al padre o al marido. Aunque el clero influye en la vida interna de los conventos y éstos se organizaban como réplica del poder patriarcal, las mujeres ejercían algunos espacios de decisión propia en las misiones, escuelas u hospitales. Para las mujeres de sectores populares y razas subalternas, el ámbito del catolicismo popular es el que les permitió ejercer un poder simbólico considerable. Mientras la expresión oficial de la religión católica era controlada por la jerarquía, las mujeres influyeron transmitiendo la visión comunitaria de la fe cristiana. No obstante, aunque las mujeres afectaron las relaciones sociales

⁵ C. Lora, *Mujer latinoamericana. Historia de una rebeldía: América del Sur*, en M. P. Aquino, *Aportes para una teología desde la mujer* (Madrid, Biblia y Fe, 1988) 42.

⁶ S. Marina Arrom. *La mujeres de la ciudad de México 1790-1875* (México, Siglo XXI, 1988) 98.

⁷ Las mujeres «criollas» son las hijas de españoles o portugueses nacidas en este continente.

en el ámbito público en cuanto enfatizaban la cohesión familiar y grupal, preservaron la subordinación de la mujer al poder patriarcal en el ámbito privado, particularmente en el campo de la sexualidad y la reproducción humana. Con todo, a pesar de las restricciones impuestas por el orden jerárquico en esta época, las mujeres pudieron extender su ámbito de participación socio-política colectiva desde el terreno religioso. En muchos casos, las actividades de las mujeres en el campo estrictamente político encontraban una base de legitimación recurriendo a valores éticos religiosos⁸. De este modo, las mujeres politizaban los principios religiosos disponibles en su tiempo para afirmar sus posibilidades emancipadoras.

En general, al igual que en otros lugares, lo que sucede en América Latina es que las experiencias organizativas de mujeres no se constituyen como frente común contra la opresión patriarcal. En muchos casos prevalece como la identificación de las mujeres con los intereses de la clase social o la raza a la que pertenecen los hombres en sus sociedades. Esta misma característica se encuentra presente en los grupos pioneros del feminismo latinoamericano y en las movilizaciones de las mujeres desde fines del siglo pasado y principios de éste⁹. No obstante, viniendo de un continente conquistado exclusivamente por hombres, colonizado por las potencias europeas y sojuzgado por la raza blanca, la capacidad organizativa de las mujeres y el impacto que tuvieron en el medio socio-religioso de la época sirvieron para lograr el *reconocimiento mínimo de que existimos* y de que somos parte de la sociedad. Y esto es ya un gran logro para las mujeres latinoamericanas.

En la actualidad, la experiencia organizativa de las mujeres a favor de la liberación y del reconocimiento de su plena integridad humana, pone de relieve el ejercicio que ellas hacen de la capacidad selectiva propia de la existencia humana. Los movimientos liberadores hoy día, con toda la heterogeneidad que existe entre ellos, se estructuran alrededor de principios comunes que activan su lucha. Entre otras, las mujeres luchan por un ordenamiento social donde las relaciones entre hombres y mujeres sean simétricas y equivalentes; el acceso y ejercicio real del poder político sea igualitario y con finalidad liberadora; las diferencias biológicas no comporten

⁸ Para estas perspectivas, cf. M. J. Rosado Núñez, *La situación de la mujer en la iglesia católica* (Brasil: Xerox, unpublished article) 4

⁹ C. Lora, *op. Cit.*, pp. 25-34.

relaciones jerárquicas, sino afirmen la diversidad modal de la humanidad en la igualdad política; eliminación de la construcción jerárquica actual de los géneros y/o su reformulación por mujeres y hombres a partir de la dinámica real de la práctica liberadora con sus elementos de memoria y de futuro y no desde las diferencias biológicas; reconstrucción de los mecanismos de participación personal y colectiva; redistribución equitativa del trabajo social público y privado; autodeterminación mutua en el ejercicio de la sexualidad e implementación de mecanismos que aseguren la integridad física y espiritual de hombres y mujeres; resolución de las necesidades básicas impostergables para la existencia humana y las criaturas de la naturaleza; restablecer mecanismos que rehabiliten la Tierra y aseguren el uso austero y universal de sus bienes; recuperación y acceso igualitario de los espacios generadores de bienestar, ocio y creatividad; responsabilidad compartida respecto de la propia existencia humana en todas las etapas de su desarrollo, especialmente la infancia y la ancianidad, respeto de la Tierra y sus habitantes. Todas estas expresiones, y otras no explicitadas aquí, reclaman para hombres y mujeres la libertad básica de la humanidad para *elegir un camino diferente*¹⁰. En última instancia, esta capacidad para tomar opciones señala hacia la afirmación que las mujeres hacen de su propia alteridad, y ésta se demuestra en el ejercicio de la propia libertad.

3. El secuestro del derecho a pensar y disentir: las mujeres latinoamericanas en la teología

Para las mujeres en América Latina, si la teología jerárquico-patriarcal que acompañó la empresa colonial justificó la supresión de su misma subjetividad, ellas ahora se han propuesto modificar radicalmente esta situación mediante la apropiación de la palabra teológica para expresar su propia experiencia de la actuación de Dios en sus vidas y en su condición de mujeres. Es claro que todo quehacer teológico se constituye a sí mismo como respuesta a los interrogantes que la comunidad cristiana se hace sobre su fe y su devenir histórico y escatológico a partir de su propia circunstancia histórica. En cuanto

¹⁰ Estas características se encuentran formuladas en M. P. Aquino, *Feminismo*, en C. Floristán- J. J. Tamayo Acosta (ed.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Ed. Trotta, Madrid, 1992.

esfuerzo de inteligencia regulada por la fe, procura interpretar la actividad de Dios en la realidad actual, cualquiera que sea esta actualidad. A partir de ésta, la teología expone las cuestiones prioritarias que responden a las necesidades de propia realidad y, al mismo tiempo, acompaña, ilumina y promueve la respuesta coherente que da la comunidad a esa actividad de Dios. Según esto, la teología que elaboran las mujeres en América Latina se auto-comprende en el marco de las teologías liberadoras que acompañan el proceso de los pueblos oprimidos en la transformación de sus tribulaciones y sufrimientos. Se busca con ello contribuir en la creación de un orden alternativo al actual que esté basado en el principio fundamental de la planificación de la VIDA para la creación entera¹¹. No obstante, aunque esta nueva vertiente se sabe parte de esa gran corriente de savia vital que atraviesa el mundo de los pobres, quiere recoger, de forma especial, los clamores, luchas y expectativas de las mujeres pobres y oprimidas *en su condición de mujeres*.

Incorporando el principio hermenéutico feminista, las mujeres que hacen teología popular, pastoral o profesional están interesadas en la erradicación no sólo de las causas que las empobrecen junto con su pueblo, sino también en aquellas que *las asedian como mujeres* debido al carácter polimorfo de las estructuras opresivas en el presente de la sociedad y la iglesia latinoamericanas. En nuestro contexto, ambas siguen siendo fuertemente patriarcales y han perpetuado el comportamiento colonizador «en-cubriendo» la misma existencia de las mujeres, muchas veces llevándolas hacia una muerte prematura. Frente a esta realidad, las mujeres entienden que la teología debe incorporar en su construcción el propósito liberador de Dios para la creación y la humanidad, y éste no es otro sino la plenitud de la VIDA (Jn 10, 10) para la humanidad y la creación entera.

Esta observación constituye una determinación metodológica que otorga al quehacer teológico de las mujeres un carácter distintivo. Mientras la reflexión teológica tradicional ha desembocado en un ejercicio que dirige y vigila la fe de la Iglesia según el modelo jerárquico-patriarcal, algunas vertientes de las teologías liberadoras siguen mostrando un acento

¹¹ Sobre este principio fundamental como base de un orden nuevo, cf. I. Ellacuría, *Diez afirmaciones sobre "utopías" y "profetismo"*, VIII Congreso de Teología, Madrid 1988, Sal Terrae 12 (1989) 889-893; también G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, Lima 1982, 36-37.

excluyente en cuanto abstraen, subsumen, encubren y postergan la visión e intereses de las mujeres. Frente a ellas, las mujeres se proponen ejercitar la *inteligencia de la fe* como un quehacer colectivo que realiza y anticipa la VIDA para ellas, la Tierra entera y quienes de ellas dependen. La narración de Jn 10, 1-21, utilizando la alegoría del pastor y las ovejas, presenta la polémica entre los dirigentes religiosos «guardianes de la fe» y la visión que la comunidad joánica tiene respecto del modo correcto de «estar» y de acompañar al pueblo creyente. Tal visión la hacen derivar del mismo Jesús. Lo que es más importante, el texto presenta el objeto último del «pastoreo»: mientras los guardianes de la fe conducen hacia la perdición y la muerte, el modelo de pastoral conduce hacia la perdición y la muerte, el modelo de pastor conduce hacia la VIDA.

En el contexto de la producción teológica, las mujeres latinoamericanas se han propuesto dar forma a su clamor ancestral por la vida. Ya no quieren seguir las voces extrañas que muy poco han procurado aliviar sus sufrimientos; y lo que es peor, han ignorado tanto sus poderes espirituales como su fuerza histórica. La exclusión de las mujeres por parte de quienes han hecho teología hasta muy recientemente, ha provocado la creación de un discurso cuyos resultados, en lugar de ganar a las mujeres, las ha ido perdiendo. En relación al «en-cubrimiento» de la existencia real de las mujeres y al desconocimiento de su palabra por parte de los dirigentes religiosos, bien puede decirse que «*el ladrón no viene más que para robar, matar y perder*» (Jn 10, 10). Si la reflexión cristiana debe tomar en serio el itinerario evangélico liberador, todo quehacer teológico debe hacer suyo el imperativo del logro de la VIDA para nuestros pueblos, junto con la restitución de la plena integridad humana de las mujeres como actrices de pleno derecho en la Iglesia y sociedad. Es claro, pues, que no cualquier teología, ni cualquier modo de entender la revelación, ni cualquier forma de comprender a Dios, ni cualquier modo de explicar la situación de las mujeres son convergentes con los intereses, las expectativas, las preguntas y esperanzas de las mujeres latinoamericanas oprimidas como *mujeres, pobres, de raza subalterna*. Nos ayuda también subrayar que el quehacer teológico desde la óptica de las mujeres ha de estar al servicio no de cualquier colectivo de mujeres, sino de *estas mujeres*. Ellas quieren dar cuenta de su propia situación, desde su propia condición y conciencia como mujeres; quieren participar activamente en la construcción de un orden nuevo y quieren hacer suya la obligación que tienen delante de la

miseria estructural que las aflige. Por tanto, tal quehacer teológico debe hacer propias las ansias liberadores de estas mujeres y debe activar su práctica emancipatoria en correspondencia con los fines liberadores de la fe cristiana.

La opción que hace la teología feminista latinoamericana por estas mujeres no sólo supera el carácter abstracto de la teología androcéntrica, sino que también que conduce hacia un mayor realismo y honestidad con lo real de la realidad socio-eclesial. Más aún, esta teología afirma que la opción por estas mujeres se encuentra estrechamente vinculada con el misterio revelado y pertenece al núcleo fundamental de la revelación cristiana¹². Por ello, más que una mera opción ética, constituye el *lugar epistemológico y hermenéutico de la fe y de la teología*¹³. Además, esta postura a favor de las mujeres oprimidas permite el quehacer teológico liberador ampliar su espacio de convocación. Es decir, desde aquí se llama a las mujeres no-pobres, pero que padecen algún tipo de opresión (cultural o sexual), para que se incorporen a la causa de la mayorías y así participen de los logros que trae la justicia. La articulación de la experiencia de fe desde esta postura no conlleva, de ninguna manera, la negación de la intrínseca solidaridad que debe existir todas las mujeres de la tierra. Es evidente que todas estamos ligadas por una historia inmemorable de sufrimientos y por esperanza infinita de plenitud, pero también es cierto que las necesidades de las mujeres ilustradas, de raza privilegiada o de clase media y alta, no pueden equipararse sin más con los sufrimientos, necesidades y esperanzas de la inmensa mayoría de mujeres pobres y oprimidas. Por ello, la opción por estas mujeres no se define por lo negativo, sino por lo positivo. Lo que quiere decirse es que *desde estas mujeres* se comprende el *significado real de la liberación*, de la fe y de la esperanza. Desde ellas se esclarece mejor en qué consiste la vida y cómo, desde ellas, podemos todas liberarnos de lo que produce la muerte y de lo que arrebatata la vida.

¹² En relación a la unidad indisoluble Dios-Pobre y Jesús-mujeres oprimidas, ver E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del Cristianismo*, Bilbao, 1989, 188-200; J. Pixley- C. Boff, *Opción por los pobres*, Madrid, 1987.

¹³ I. Gebara, *La opción por el pobre como opción por la mujer pobre*, Concilium 214 (1987) 463-472.

En el centro de esta perspectiva teológica se encuentra la preocupación por solucionar las opresiones de las mujeres, esto es, la transformación global y concreta de las causas de sus sufrimientos¹⁴. De aquí que su desafío central tenga que ver especialmente con el discernimiento de las rutas encaminadas hacia la justicia para las mujeres oprimidas, su plena integridad y la liberación de las mayorías empobrecidas, manteniendo como eje el principio fundamental de la VIDA para la creación entera. De este desafío fundamental se derivan otros que requieren de mayor diálogo con la comunidad amplia con el fin de dirigir nuestras energías hacia el fortalecimiento de espacios comunes tanto en el plano social como eclesial. En este sentido, la contribución de los hombres es fundamental siempre que acepten y reconozcan como válida la propia interpretación que las mujeres hacen de su experiencia y asuman como propios los valores igualitarios que ellas reclaman. Tal interpretación y tales valores se oponen a la tradición jerárquico-patriarcal, ya que implica demostrar en la práctica cotidiana, pública y privada, el reconocimiento de la intrínseca equivalencia entre hombres y mujeres.

4. La intencionalidad del conocimiento teológico feminista

Aquí se trata de exponer cuál es la finalidad que se persigue con el ejercicio del conocimiento teológico frente a la realidad vivida por las mujeres e interpretada con los códigos de la fe cristiana. Volviendo al texto de Jn 10, parece claro que «los guardianes de la fe» producen discursos ajenos a la vida del rebaño, su voz no está en correspondencia con las expectativas de las ovejas (v. 5). Ellos, aunque saben que existe el lobo, dejan de lado el peligro y la amenaza que éste representa para la vida de las ovejas; esto es, no se dan cuenta de su carácter mortal porque no les importa la vida del rebaño. Sus discursos ocultan la conflictividad presente en la existencia real y, de este modo, ellos se convierten al igual que el lobo en ladrones y bandidos. Con el *ocultamiento de lo real* dejan al rebaño a merced del lobo, quien arrebató y dispersa a las ovejas (vv. 12-13). Son dirigentes cuyo conocimiento conduce a la perdición. En la visión de la comunidad joánica no sucede lo mismo con Jesús, modelo de pastor, ni con las

¹⁴ Cf. A. M. Isasi-Díaz y Y. Tarango, *Hispanic Women. Prophetic voice in the Church*, San Francisco, 1988, 3.

ovejas. En este caso, el modelo de pastor no sólo conoce la existencia del lobo y los ladrones, sino además, da cuenta de la muerte y miserias que ellos producen en la existencia real; sabe cómo entrar al «recinto de las ovejas» y junto con ellas busca alternativas prácticas conducentes hacia la vida y bienestar del rebaño (vv. 2-3.9). El texto no dice que, una vez fuera, las ovejas vuelven al mismo redil; más bien, salen del marco presente para ir hacia donde haya pastos frescos, estén seguras y puedan por sí mismas entrar y salir (v. 9); «conozco a las mías y las mías me conocen» (v. 114), se establece entre ambos un proceso de mutuo conocimiento cuya función es abrir vías concretas hacia la plenitud de la vida (vv. 14-15. 10-11). El conocimiento aquí por parte de las ovejas y del modelo de pastor adquiere una función práctica liberadora.

Como todo ejercicio humano, el conocimiento puede oprimir o liberar. La teología que elaboran las mujeres en América Latina enfatiza la necesidad de explicitar la dimensión liberadora del conocimiento teológico. La razón de este énfasis se explica porque esta teología *asume la sospecha* de que la reflexión teológica actual —tanto la tradicional como las modernas liberales o progresistas y, en muchos casos, la teología latinoamericana de la liberación— subsume y posterga la visión, los intereses y el conocimiento de las mujeres. Esta sospecha se extiende a todos estos campos de la tradición cristiana, la investigación exegética, las fuentes tradicionales de la fe e incluso a las tradiciones dentro de las Escrituras cristianas en cuanto prolongan y justifican la visión del orden jerárquico-patriarcal.

Las formas como se ha elaborado el conocimiento teológico han tendido, por una parte, hacia el desinterés y desconocimiento de las opresiones múltiples y al ocultamiento de las palabras de las mujeres; por otra, han derivado en la justificación y perpetuación de tradiciones e instituciones socio-culturales opresoras. En la medida en que la teología actual desconozca su propio carácter sexista y continúe apoyando los marcos conceptuales, valores y comportamientos androcéntricos, se encontrará cada vez más incapacitada para percibir el carácter múltiple y combinado de las opresiones que afectan a los pueblos.

Igualmente, en la medida en que las teologías liberadoras hechas por los hombres sigan postergando el empobrecimiento e inhumanismo a los que son llevadas las mujeres, estarán demostrando su visión

reductiva y jerárquica de la realidad y de la fe. En el mismo ejercicio del conocimiento teológico, estas teologías muestran su desconocimiento de la *realidad real*. Al no dejarse afectar por la realidad, producen discursos abstractos e irreales; por tanto, de nula eficacia histórica transformadora. Su quehacer, en efecto, cumple una finalidad de apoyo al actual capitalismo patriarcal, sus adherencias religiosas y su dirección neocolonialista. Con todo, la teología que elaboran las mujeres ha de ser crítica y auto-consciente de estos factores, de su finalidad, presupuestos y objetivos, ya que también está expuesta a este peligro.

En resumen, si la inteligencia de la fe es un conocimiento que quiere ser *cristiano*, debe ser liberador. Esto es, el mismo conocimiento teológico ha de concebirse de suyo como un camino teórico-práctico conducente hacia la plenitud e integridad humanas de los pueblos y de las mujeres. Debe iluminar y activar las luchas que persiguen eliminar «los lobos» y «los bandidos» de la historia, incluso los que existen dentro de nosotras mismas. A continuación queremos subrayar algunas características de la teología feminista latinoamericana.

5. Las señas de identidad de la teología feminista latinoamericana

La teología que elaboran las mujeres en América Latina se caracteriza por la centralidad de *la práctica liberadora de las mujeres*; ella misma se entiende en referencia a esta práctica. Esta teología se hace a partir de los compromisos de las mujeres cristianas encaminados hacia la transformación de la opresión, dolor e inhumanismo en liberación, alegría verdadera e integridad humana para ellas y para quien de ellas dependen. Con sus actividades transformadoras, las mujeres se proponen la satisfacción universal de las necesidades básicas físicas y espirituales para la creación entera, ya que el presente de la realidad, en su misma esencia, genera desgaste cotidiano para las mujeres; persigue el logro de la vida quitando la vida ajena, y lo que es igualmente grave, lleva a la despreocupación de cómo los pobres y las mujeres la van perdiendo.

Se trata, entonces, de una reflexión crítica sobre la praxis liberadora de las mujeres cristianas, *en y dentro de la cual* las mujeres descubren la presencia de la actividad de Dios. Es en esta praxis

liberadora donde las mujeres *buscan, reconocen y nombran* la presencia de Dios y la fuerza del Espíritu. Esta es la nota distintiva que vuelve *teológica* la reflexión de las mujeres. Puede haber otras formas de reflexionar críticamente sobre la praxis emancipatoria de las mujeres, pero lo que las mujeres latinoamericanas subrayan es que esta praxis está motivada y se encuentra en referencia formal con las tradiciones igualitarias de la fe cristiana. En este sentido, para la óptica teológica de las mujeres, las actividades transformadoras son el lugar de verificación de la fe. Ahora bien, las mujeres en América Latina son conscientes de que la praxis histórica tiene su propio régimen —independientemente de su referencia a la fe—, y la teología su propia gramática, su propia autonomía —en cuanto tal, puede ocasionar falseamientos en su búsqueda de la verdad de la fe si ignora la dimensión ética y praxeológica de la inteligencia teológica—; por ello procura articularlas de modo creativo, ya que ambas se enriquecen y corrigen mutuamente.

Como toda teología cristiana, la teología que elaboran las mujeres también recurre a la tradición eclesial, la Escritura y al «*sensus fidelium*»; pero a diferencia de la tradición androcéntrica, las mujeres recurren a ellas de modo crítico, distinto y selectivo, apoyadas en la hermenéutica feminista de la sospecha. Por un lado, no hacen referencia a estas fuentes para justificar la ortodoxia de su desarrollo temático, sino en cuanto ayudan a interpretar mejor la realidad actual para transformarla; por otro, recurren a estas fuentes en lo que ellas contienen de tradición igualitaria y liberadora, dado que también contienen y transmiten los códigos.

Finalmente, la teología feminista latinoamericana enfatiza la práctica histórica liberadora de las mujeres, porque entiende que ésta es una dimensión inherente a su propia construcción como *discurso teológico*. Se trata aquí, propiamente, del «régimen interno» que otorga pertinencia teológica al discurso de las mujeres. Este aserto subraya tres aspectos fundamentales. Primero, que la práctica liberadora de las mujeres *pasa a ser el horizonte hermenéutico* para leer e interpretar la actividad liberadora de Dios en la existencia de las mujeres en el presente de su realidad. Segundo, que esta práctica transformadora es el criterio hermenéutico para reencontrar, reconstruir y «des-cubrir» el itinerario histórico y la herencia espiritual de las mujeres que nos han precedido. Esta práctica puede estar localizada dentro de la historia

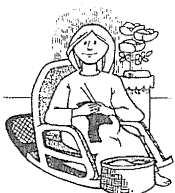
bíblica y también fuera de ella, y por eso queremos reclamar el legado de las mujeres indo-americanas y afro-caribeñas. Tercero, que desde esta práctica la teología levanta sus temas teológicos y desde esta postura se enfocan todos los temas de la reflexión sistemática. Así, la práctica liberadora de las mujeres oprimidas, además del carácter ético que conlleva, pasa a formar parte del conocimiento teológico, y por ello adquiere un valor epistemológico.

De esta manera, el enfoque teológico de las mujeres reconocen que la actividad acontece en sus actividades emancipatorias y en sus luchas por la sobrevivencia, incluso cuando no se la verbalice todavía en un discurso coherente. Esto quiere decir que la misma *práctica de las mujeres genera teología en sí misma*, da lugar a la formulación de nuevos contenidos y ayuda a superar el carácter excluyente de los que ya existen. En este sentido, el quehacer teológico de las mujeres en América Latina se opone a la postura de quienes creen que la «palabra teológica» no se encuentra ya en la existencia de las mujeres. Descarta la visión de que la teología sea «algo que viene de fuera» con el fin de proveer el «saber» a la mente ignorante e iletrada de las mujeres. Por el contrario, se trata de un quehacer solidario que participa de los logros, retrocesos y esperanzas de las mujeres oprimidas. Quiere estar al servicio de sus luchas ayudando a que esa «palabra teológica» que está allí, a menudo incipiente y desarticulada, crezca, madure y dé fruto por sí misma. Se trata, en efecto, de asumir la práctica transformadora de las mujeres como *lugar formal* para la configuración de esta teología.

Conclusión

En América Latina, en definitiva, el quehacer teológico realizado por las mujeres hace suyo el criterio humano y cristiano fundamental de toda teología que reclame para sí un carácter cristiano: la VIDA. Este principio deriva de la visión bíblica liberadora e igualitaria, así como del profetismo histórico; pero además, está presente en nuestras culturas ancestrales y viene reclamado por la situación actual de las mujeres oprimidas. No se trata aquí, para evitar malentendidos, de un principio que legitima el estereotipo patriarcal sobre las mujeres según el cual, ellas, por sus funciones biológicas, deban dedicarse a la exclusiva función procreativa. La comprensión evangélica de la vida supone el rescate y «des-cubrimiento» de todas las energías espirituales, físicas y

sociales concentradas en la condición de la mujer. Se trata, en efecto, de un *principio global* que debe potenciar la existencia humana, sin el cual ni siquiera las funciones biológicas pueden subsistir.



Captar la necesidad de la afirmación de la vida en presencia de tanta muerte cotidiana, y además, convertirla en principio constitutivo del quehacer teológico, implica una postura previa por parte de quien hace teología. Esta postura combina dos actitudes correlativas; por un lado, la honestidad básica con la realidad; por otro, la apertura fundamental a la actividad actual de Dios en la existencia de los pobres y oprimidos. La vida real, material y espiritual, ciertamente es un don de Dios que no elimina la responsabilidad de luchar para conseguirla en plenitud para la creación entera. La teología feminista latinoamericana reclama, de suyo, la recuperación de la complicidad ancestral que existe entre las mujeres, la Tierra y la vida. Por ser la vida un don gratuito emanado de la bondad y sabiduría de Dios, el quehacer teológico que hace suya la lucha por la vida se auto-comprende, igualmente, como un don del Espíritu puesto al servicio de la ruta liberadora de las mujeres hacia su plena restitución corporal, psicológica, histórica y espiritual. Con esta lucha, las mujeres están diciendo que quienes las han crucificado ayer y hoy, quienes han querido «en-cubierto» su existencia, quienes arrebatan la vida de los pobres y quienes rigen los destinos del mundo, no tienen la última palabra.

[Tomado del libro «Y... Dios creo a la mujer», XII Congreso de Teología, 9-13 de septiembre 1992, Madrid : Evangelio y Liberación, pp. 125-140]